LA DOCTRINE DES ÉTATS MULTIPLES DE L'ÊTRE DANS LE CHRISTIANISME

NOTE INTRODUCTIVE

Le texte que nous présentons est constitué par la quasi-totalité de trois lettres que Michel Vâlsan avait adressées à Philippe Guiberteau [1]. Celui-ci envisageait de publier sa traduction annotée du *Banquet* de Dante dans la collection "Tradition" chez Gallimard : c'est à cette occasion qu'il fut mis en relation avec Michel Vâlsan. L'ampleur des développements de cette correspondance essentiellement doctrinale et le caractère fort restreint des aspects individuels imposaient presque naturellement de donner à ces trois lettres la forme d'un seul article, en ajoutant un titre, quelques phrases de liaison, et en laissant simplement de côté les rares aspects privés et particuliers [2].

Dans ce sens, Philippe Guiberteau, dans sa lettre du 4 février 1959, disait lui-même : « Votre lettre [du 26 janvier 1959] me confond par sa densité : la difficulté pour moi va être de m'en servir sans vous copier, car cette lettre a valeur d'*Introduction* à mon travail et constitue un texte qui vous appartient. Et cela me mène, à mesure que j'écris, à me demander si nous ne pourrions pas :

1. Lettres datées des 27 juin et 16 juillet 1958, et du 26 janvier 1959.
2. Les quelques phrases ajoutées par nous sont entre crochets, et c'est Michel Vâlsan qui a souligné les passages que nous avons mis en italique.

1° : moi rectifier, aplanir dans votre direction toute une série de mes notes, et

2° : vous imprimer en *Avant-Propos* un texte qui serait, en gros, votre lettre. »

Dans la mesure où l'on a parfois mis en cause l'intérêt doctrinal de publier des correspondances, c'est l'occasion de préciser le statut du genre épistolaire. Une lettre étant un message adressé explicitement à un ou plusieurs destinataires, la question est de savoir si l'on peut changer cette destination première.

La meilleure réponse est fournie par la *Risâlah* coranique qui n'est autre, littéralement, qu'une "Lettre", Prototype du genre par excellence, adressée en premier lieu au Prophète, puis à ses proches, avant de concerner finalement l'ensemble de l'humanité. Au début de la Révélation, le Discours divin n'intéresse que le *Nabî*, c'est-à-dire le Prophète. Ce n'est qu'à partir de l'Ordre lui enjoignant : ﴿ Ô toi qui es revêtu d'un manteau, dresse-toi et avertis ! ﴾ [3] que débute la *Risâlah* proprement dite. Le caractère strictement privé de ce Message cesse à ce moment-là, et le récipiendaire se voit chargé de le transmettre à son tour. On constate, lors de la Révélation suivante, que le nom même de la nouvelle "Missive", « Celle qui ouvre » ou la *Fâtiḥah*, indique clairement le passage au statut de "lettre ouverte" [4].

On voit, par cet exemple qui relève du domaine de la prophétie, qu'une lettre peut changer de statut, et qu'un enseignement, tout d'abord privé, peut s'étendre ensuite à de tierces personnes. Dans toutes les traditions, d'ailleurs, et plus particulièrement dans le domaine de la sainteté cette fois-ci,

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۞ قُمْ فَأَنذِرْ ﴾

3. Coran, 74, 1-2. Le manteau – ici celui de la Prophétie – est un symbole habituel d'investiture en vue d'une fonction extérieure.

4. C'est dans le même sens que l'on peut comprendre le titre de *Risâlah al-Futûḥât* d'Ibn 'Arabî.

nombreux sont les exemples qui nous montrent l'intégration de la correspondance des maîtres à leurs œuvres publiques. Les épîtres authentiques de toutes sortes n'ont jamais été mises en cause même s'il est vrai que leur confidentialité initiale les place en général plutôt du côté d'un enseignement réservé, mais cela ne fait qu'en augmenter la valeur. Il n'est donc pas question, pour nous, qu'on minimise, et encore moins qu'on rejette, ce type d'écrit. Au contraire, on se réjouira plutôt de savoir que l'œuvre déjà connue puisse s'enrichir d'indications nouvelles.

En dehors du cas où une volonté affirmée de la part de l'auteur s'oppose à une diffusion de sa lettre, il appartient à ceux qui en sont les détenteurs légitimes de décider si tout ou partie de son contenu doit être publié. En cas de publication, une adaptation peut s'avérer nécessaire. Par exemple, les caractères strictement "personnels" et particuliers de la correspondance, s'il y en a, sont généralement laissés de côté pour ne privilégier que les aspects doctrinaux et, éventuellement, certains éléments documentaires. Nous ajouterons que dans certains cas, comme notamment ceux des saints, tout peut être source d'enseignement et recevoir une interprétation symbolique. La règle à respecter à leur égard consiste alors, essentiellement, à éviter, autant que possible, de leur causer un quelconque dommage.

Dans ses trois lettres à Philippe Guiberteau, Michel Vâlsan prouve que la doctrine métaphysique des états multiples, qui considère l'homme dans sa totalité, c'est-à-dire comme un être principalement "divin", "angélique" et "humain", est présente dans le Christianisme. Ses développements sont ordonnés,

dans cet article, en trois parties : d'abord à partir de la théologie de saint Thomas d'Aquin, puis du courant de la spiritualité représenté par Ruysbroeck l'Admirable, et, enfin, de l'ésotérisme catholique, avec Dante.

Les textes cités par Michel Vâlsan démontrent « que le Christianisme possède également une doctrine du Soi universel et des états multiples. Certes, cette doctrine est plus explicite chez les maîtres de la spiritualité que chez les théologiens scolastiques, mais ces derniers eux-mêmes l'appuient, et en tout cas ne l'excluent point » [5]. Cette dernière affirmation contraste totalement avec ce que la plupart des auteurs chrétiens ont prétendu, après avoir lu Guénon, à savoir que la théorie des états multiples et, plus généralement, la métaphysique exposée par René Guénon, ne s'accordent pas avec l'enseignement de l'Eglise [6]. Toutefois, quelques exceptions méritent d'être relevées. Ainsi, l'abbé Henri Stéphane, qui précisait « qu'il sera utile, sinon indispensable, à un lecteur chrétien de René Guénon, de rechercher et d'étudier cette saine théologie. Mentionnons que la Patrologie grecque, la théologie mystique de l'Eglise d'Orient, et bien d'autres ouvrages les aident dans ce travail » [7]. Ajoutons, avec le "Moine d'Occident", la Patrologie latine : c'est à elle que ce cistercien se réfère le plus souvent, et sa traduction et son interprétation d'un passage tiré du *De Consideratione* de saint Bernard [8] méritent d'être reprises ici : « Qu'est-ce encore que Dieu ? Ce sans quoi il n'y a rien. Il est aussi impossible que rien soit sans Lui que Lui-même sans Lui. Il est à Soi-même comme Il est à tout et, par là, d'une certaine façon, Lui seul est, qui est l'Etre même et de Soi-même et de tout ».

Quid item Deus ? Sine quo nihil est. Tam nihil esse sine ipso quam nec ipse sine se potest : ipse sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodammodo ipse solus est, qui suum ipsius est, et omnium esse.

5. Lettre du 16 juillet 1958.

6. Tout récemment encore, Philip Sherrard a tenté de réfuter l'exposé guénonien concernant les états multiples dans le chapitre 4 de *Christianity : Lineaments of a sacred Tradition* (1997). On se reportera à l'excellente critique que M. Alvin Moore a publiée dans *Sophia* (Vol. 7, n° 2, Oakton, U.S.A., 2001). Dans ce long compte rendu, l'auteur se réfère aussi à la doctrine de l'Essence et des "énergies" chez saint Grégoire Palamas, ce qui prouve, une fois de plus, qu'en dépit de l'absence quasi-totale de mentions de la doctrine chrétienne dans *Les états multiples de l'être*, comme des doctrines juive et islamique d'ailleurs, on peut toujours montrer le plein accord entre ce qu'enseignent René Guénon d'une part, et les représentants des diverses formes traditionnelles d'autre part.

7. *Introduction à l'Esotérisme chrétien*, Tome 2, « Réponse à M. Paul Sérant », Paris, 1983.

8. Livre V, 6, 13, texte cité, précisément, à partir de la *Patrologie latine* de Migne, Vol. 182, col. 796, dans le chap. 1 de son livre *Doctrine de la Non-Dualité et Christianisme*, Paris, 1982 (les variantes de détail mentionnées dans les *Sancti Bernardi Opera*, Vol. 3, p. 477, Rome, 1963, n'altèrent ni la traduction ni l'interprétation du moine). Les références à saint Thomas d'Aquin sont fréquentes dans cet ouvrage.

« Relevons tout de suite le *quodammodo*. Saint Bernard ne dit pas absolument que les choses ne sont pas, mais "d'une certaine façon". Le monisme est exclu. Inversement, il ne se borne pas à dire que Dieu est l'Etre (*Esse*, et non pas *Ens*) de Soi-même et de tout, ce qui serait *qui ipsius est, et omnium esse*, il précise : l'Etre même (le "sien Etre"), *qui* suum *ipsius est, et omnium esse*. Insistons encore. Saint Bernard ne dit pas que Dieu est l'Etre *de* Soi-même (génitif) et de tout, ce qui serait *qui* sui ipsius est, *et omnium esse* mais qu'Il est l'Etre même (nominatif) de Soi-même et de tout. En d'autres termes, Suum *qualifie* Esse *à la fois comme Esse de Dieu* (Ipsius) *et de tout* (Omnium). Il n'est rien, à notre connaissance, dans l'ensemble de la tradition catholique *certainement orthodoxe*, qui se rapproche à ce point, même par l'expression, de la doctrine vêdântique du Soi Suprême (*Paramâtmâ*). »

Comme on le voit dans l'interprétation de ce texte du dernier des Pères de l'Eglise, et, d'une façon générale, dans celle des théologiens médiévaux, « pour celui qui a consciencieusement lu Guénon, il est toujours possible de lire les scolastiques à deux niveaux : le niveau ontologique, qui est bien souvent celui de la néoscolastique, et le niveau proprement métaphysique que Gilson qualifie très heureusement de "trans-ontique". A vrai dire, la scolastique n'est limitée que par ceux qui la lisent d'une manière limitée » [9]. La doctrine des états multiples est effectivement présente chez nombre de Pères et de Docteurs du Moyen Age, et il est donc toujours possible de rattacher l'enseignement de tel d'entre eux à cette théorie que René Guénon a magistralement exposée : il suffit pour cela de prendre en

9. François Chenique, « A propos des *Etats multiples de l'être* et des *Degrés du Savoir* », *L'Herne : René Guénon*, p. 259, Paris, 1985.

compte, au niveau doctrinal, les identités, similitudes et correspondances qui existent, et d'adapter, au besoin, les terminologies [10]. On gardera présent à

10. Dans cette dernière perspective, on lira avec intérêt les précisions que Michel Vâlsan apporte au sujet des termes *mens*, *mente* et "mental". A celles-ci, nous renvoyons, pour le terme "mental", à *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. 1 et 8, et aux *Etats multiples de l'être*, chap. 8. La *mente* est définie par Dante comme « cette fine et très précieuse partie de l'âme qui est *deitade* » (« quella fine e preziosissima parte de l'anima che è deitade », *Banquet*, Livre 3, chap. 2, 19), c'est-à-dire qu'elle est la partie supérieure de l'âme, ou la puissance "intellective" que l'âme humaine a au-dessus des puissances "végétative" et "animale".

Quant au terme *mens*, il est attesté dans la *Vulgate* : ses significations sont multiples, et varient en fonction des contextes où il est cité. Ainsi, par exemple, c'est la "sagesse", la "droiture d'esprit" de *Proverbes*, 19, 8 (= φρόνησις dans la *Septante*) ; le "cœur" de *Lévitique*, 26, 41 (= καρδία) ; la "mémoire" de *Tobie*, 4, 5 (= μνήμη) ; le "courage" de *I Machabées*, 11, 49 (= διάνοια)… Saint Jérôme semble donc "réduire", en quelque sorte, en un seul terme, *mens*, ce que la *Septante* désigne sous des vocables divers ; les précisions terminologiques de la version grecque de la *Bible*, qui correspondent, en grande partie, à celles du texte massorétique, paraissent donc absentes de la *Vulgate*. Toutefois, il ne faut pas oublier que saint Jérôme a bénéficié de grâces éminentes, et que sa traduction latine est inspirée par la Sagesse divine qui assigne à chaque chose sa place et son rang. De là, la *mens*, compte tenu des significations qui lui sont attribuées, sens qui se rapportent au degré humain et qui s'étendent jusqu'aux degrés les plus élevés, cette *mens*, donc, est un terme parfaitement adéquat pour exprimer le principe de continuité des différents degrés de la Réalité. Ainsi, paradoxalement, la restitution apparemment réductrice de la traduction latine apporte, comme on le voit, un enrichissement doctrinal particulièrement remarquable dans la perspective de la théorie des états multiples.

D'autre part, bien qu'étant de la même racine que le mot "mental", *mens* ne lui est toutefois identique qu'en tant que faculté, ou propriété, proprement individuelle humaine. Dans ce cas, *mens* est identifiée à la raison (= *ratio*, *dianoia* ; *cf.* aussi l'expression d'"âme rationnelle", *mens rationalis*). Ce n'est que par une transposition purement analogique qu'on peut envisager, en quelque façon, sa correspondance dans l'universel : saint Thomas utilisera ainsi l'expression *Mens divina*, l'Intelligence divine (*Somme théologique*, I, q. 84, art. 5). A un autre niveau, *Mens* désigne l'Ange : « les substances séparées que nous appelons anges […] dans les ouvrages traduits du grec, on les appelle Intellects ou Esprits » (« substantiae separatae quas nos angelos dicimus […] in libris de graeco translatis, dicuntur Intellectus seu Mentes », *ibid*., q. 79, art. 10). Ainsi, tant qu'il y a identité entre *mens* et "mental", nous avons affaire à une faculté humaine individuelle : la traduction de *mens* par "esprit", ou par "intellect", est alors inadéquate. C'est ce que René Guénon affirme, après la lecture d'une brochure d'un théologien qui citait saint Thomas : « presque partout où on traduit par "esprit", le texte latin porte en réalité le mot *mens*, ce qui, évidemment, n'est pas du tout la même chose. Alors, les passages qui semblent nier l'intuition intellectuelle s'expliquent d'eux-mêmes, puisque c'est en ce qui concerne *mens* qu'ils la nient : cela revient à dire que *Buddhi* n'est pas incluse dans *manas*, ce qui est exact ; et il est vrai aussi, d'ailleurs, que *Buddhi* n'est pas une faculté "humaine" (individuelle). En somme, cela suffirait à résoudre toutes les difficultés ; seulement ces gens sont loin de se douter que l'être qui est humain est aussi tout autre chose… » (lettre du 2 juillet 1935). Toutefois, et corrélativement, il faut tenir compte du fait que « le terme occidental "intellect" tout comme son équivalent "esprit", ou comme en outre les termes *mens*, *ratio*, entendement, *etc*., a été appliqué, par une transposition analogique de notions qu'on pourrait appeler normale, au degré de l'Etre premier. C'est ainsi qu'il y a un Intellect divin qui s'identifie au Verbe ou *Logos*. C'est ce qui rend compte aussi du rôle que jouent les notions d'intellect et

d'intellectualité dans l'enseignement métaphysique de René Guénon lui-même, enseignement qui tout en s'affirmant dès le début comme procédant d'une inspiration orientale, devait utiliser, en les adaptant et les transposant, certains moyens doctrinaux de l'intellectualisme aristotélicien » (Michel Vâlsan, « Remarques préliminaires sur l'Intellect et la Conscience », *E.T.*, 162, p. 203).

Maintenant, la *mens*, qui est transposable aux divers degrés de l'être, est aussi l'organe de la connaissance par excellence ; elle se rencontre d'ailleurs dans diverses expressions, parmi lesquelles nous retiendrons : l'"œil de l'esprit" (*oculus mentis*, que Richard de Saint-Victor emploie indifféremment pour l'"œil du cœur", *oculus cordis* ; *cf.* Hélène Merle, *E.T.*, 1963, p. 218, note 28), et la "fine pointe de l'âme" (*acies mentis*, *acumen mentis* ou *apex mentis*, suivant les Pères et Docteurs médiévaux). Au XVème siècle, le franciscain Henri Herp (= Harphius) écrit, après avoir distingué l'"âme", la partie inférieure, l'"esprit", la partie moyenne, et « la partie suprême de l'âme », ces trois puissances supérieures « par lesquelles l'homme approche Dieu de si près par la contemplation continuelle, qu'il devient un mesme esprit avec luy […] est-ce en quoy ces trois puissances sont originellement unies, et d'où elles s'escoulent, comme les rayons du Soleil, et derechef y recoulent ; et c'est l'essence de l'âme appelée *Mens* en latin, c'est aussi le *centre* de l'âme, portant l'Image de la Saincte Trinité empreinte en soy. Cette partie est si noble, qu'on ne luy peut assigner aucun nom propre, mais elle en a plusieurs pour estre plus aysement recognuë, et c'est la *plus haute pointe* de l'âme » (*Escole de Sapience*, chap. 49, trad. de Guillaume de la Rivière citée dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, Tome 1, col. 458, Paris, 1937). Au chapitre 55, Herp appelle la *Mens* l'"unité essentielle", l'"unité suréminente de l'âme".

Enfin dans l'ordre linguistique, on remarquera les précisions, très succinctes mais bien dignes d'intérêt, que Huré a apportées : *Mens*, en grec Νοῦς, vient « de l'ancien verbe *meno*, ou *meneo*, ou encore du participe fictif *ens*, *entis*, du Grec ὤν, τος, avec l'affixe *m* ; l'esprit, l'âme, étant le principe de la vie et de l'être en nous, il n'est pas étonnant qu'il ait pour racine le mot qui signifie l'être et la vie » (*Dictionnaire de Philologie sacrée*, publié dans l'*Encyclopédie théologique* de Migne, Tome 2, col. 1040, Paris, 1846).

l'esprit que les enseignements des métaphysiciens véritables ne peuvent, finalement, jamais s'opposer entre eux, et cela, parce que la Vérité est une.

Enfin, il nous faut rappeler que la "théorie" ne saurait se suffire à elle-même, et qu'elle doit « être ordonnée expressément en vue d'une réalisation correspondante » [11]. Comme le remarque justement M. Jean Borella, « le point de vue de la "réalisation" est ainsi "porteur" d'une métaphysique aussi ample, sinon plus, que celui de la "doctrine" » [12]. Le principe de l'identification par la connaissance, posé par Aristote, puis par ses continuateurs scolastiques, est commun à l'Occident et à l'Orient. Toutefois, d'après René Guénon, chez le Stagirite et chez ceux qui l'ont suivi, il *semble* [13] être resté purement théorique, de l'ordre de la doctrine, et non de celui de la réalisation métaphysique [14]. Or, même si on se limite au niveau purement théorique, il faut tenir compte des nuances

11. *La Métaphysique orientale*, p. 13.

12. « Gnose et gnosticisme chez René Guénon », *Les dossiers H : René Guénon*, Lausanne, 1984. La troisième partie de cet article traite principalement de la théorie des états multiples de l'être.

13. Le verbe "sembler" n'est pas, ici, une "figure de style". René Guénon l'utilise précisément dans le chapitre sur « La réalisation métaphysique » de l'*Introduction générale à l'étude des Doctrines hindoues*, dans le chapitre final de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, et dans le chapitre intitulé « La réalisation de l'être par la connaissance » des *Etats multiples de l'être*.

14. Nous reviendrons sur cette question à une autre occasion.

et précisions apportées par René Guénon lui-même. Ainsi, c'est lui qui enseigne qu'« au moyen âge, la civilisation occidentale avait un caractère incontestablement traditionnel ; l'avait-elle d'une façon aussi complète que les civilisations orientales, c'est ce qu'il est difficile de décider, surtout en apportant des preuves formelles dans un sens ou dans l'autre. A s'en tenir à ce qui est généralement connu, la tradition occidentale, telle qu'elle existait à cette époque, était une tradition de forme religieuse ; mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu autre chose, et ce n'est pas pour cela que, *chez une certaine élite, l'intellectualité pure, supérieure à toutes les formes*, devait être nécessairement absente […] D'autre part, il ne faut pas oublier que les vérités religieuses ou théologiques, n'étant pas, comme telles, envisagées d'un point de vue purement intellectuel, et n'ayant pas l'universalité qui appartient exclusivement à la seule métaphysique, ne sont encore des principes que dans un sens relatif ; *si les principes proprement dits*, dont ceux-là sont une application, *n'avaient pas été connus de façon pleinement consciente par quelques-uns au moins, si peu nombreux qu'ils fussent*, il nous paraît difficile d'admettre que la tradition, extérieurement religieuse, ait pu avoir toute l'influence qu'elle a effectivement exercée au cours d'une si longue période, et produire, dans divers domaines qui ne semblent pas la concerner directement, tous les résultats que l'histoire a enregistrés et que ses modernes falsificateurs ne peuvent parvenir à dissimuler entièrement. Il faut dire, du reste, que, *dans la doctrine scolastique, il y a tout au moins une part de métaphysique vraie*, peut-être insuffisamment dégagée des contingences philosophiques, et trop peu

nettement distinguée de la théologie ; certes, ce n'est pas la métaphysique totale, *mais enfin c'est de la métaphysique*, alors qu'il n'y en a pas trace chez les modernes ; *et dire qu'il y a là de la métaphysique, c'est dire que cette doctrine, pour tout ce qu'elle embrasse, doit se trouver nécessairement d'accord avec toute autre doctrine métaphysique*. Les doctrines orientales vont bien plus loin, et de plusieurs façons ; mais *il se peut qu'il y ait eu, dans le moyen âge occidental, des compléments à ce qui était enseigné extérieurement, et que ces compléments, à l'usage exclusif de milieux très fermés, n'aient jamais été formulés dans aucun texte écrit*, de sorte qu'on ne peut retrouver tout au plus, à cet égard, que des allusions symboliques, assez claires pour qui sait par ailleurs de quoi il s'agit, mais parfaitement inintelligibles pour tout autre […] La civilisation occidentale du moyen âge, avec *ses connaissances vraiment spéculatives* (même en réservant la question de savoir jusqu'où elles s'étendaient), et avec sa constitution sociale hiérarchisée, était suffisamment comparable aux civilisations orientales […] Rien ne prouve qu'il n'y ait eu, dans la civilisation traditionnelle du moyen âge, que le côté extérieur et proprement religieux ; *il y a même eu certainement autre chose, ne serait-ce que la scolastique*, et nous venons de dire pourquoi nous pensons qu'il y a dû y avoir plus encore » [15].

*
* *

Le Docteur Philippe Guiberteau, lecteur de René Guénon depuis 1924 et des *Etudes Traditionnelles* depuis 1934 [16], publie *Musique et Incarnation* [17]

15. Toutes ces citations sont extraites d'*Orient et Occident*, chapitre intitulé : « L'accord sur les principes ». C'est nous qui avons mis en italique certains passages.

16. Lettre du 29 avril 1958. Né en 1897 dans une famille calviniste, il fut baptisé en 1933 (*cf.* la *Préface* d'Henri Bosco à *L'Enigme de Dante*, ouvrage posthume de Guiberteau, Paris, 1973). Dans sa lettre du 31 mai 1958, il précisait : « En ce qui concerne ma position personnelle, je dois à Guénon une reconnaissance extrêmement grande car c'est sa lecture qui […] m'a montré qu'il est indispensable d'appartenir à une société rituelle authentiquement traditionnelle. » Guiberteau est décédé en 1972.

17. *Cahiers de la Quinzaine*, Paris, 1933. En épigraphe figurait une citation du *Symbolisme de la Croix* « concernant la "loi de correspondance" envisagée comme fondement du symbolisme ».

dont René Guénon rend compte [18] en approuvant « les intentions de l'auteur, et les principes sur lesquels il entend s'appuyer ». Toutefois, il regrette que cette étude concerne des écrivains modernes qui, « faute de données traditionnelles, alors qu'ils croient faire du symbolisme, ne font bien souvent en réalité que de la fantaisie individuelle ». Enfin, René Guénon souhaite que l'auteur « nous donne d'autres études de même inspiration, mais consacrées de préférence à des écrivains ou à des poètes qui furent vraiment autre chose que des "littérateurs" ».

En 1935, il collabore aux *Cahiers du Sud* [19] et, à partir de 1947, il fait paraître sa première étude sur Dante [20] : les *Etudes Traditionnelles* mentionneront sa traduction du *Paradis* « sobrement commentée, mais dans un esprit traditionnel pleinement conscient de la valeur initiatique de l'œuvre de Dante, par un auteur familiarisé avec l'œuvre de René Guénon comme avec celle de Luigi Valli » [21] . On pouvait donc espérer que sa traduction annotée du *Banquet* offrirait toute garantie d'orthodoxie traditionnelle [22]. Au cours de leur échange épistolaire, Michel Vâlsan apporte à Philippe Guiberteau des éléments doctrinaux de première importance, éléments qui seront intégrés dans l'*Introduction* et les notes de sa traduction [23].

Mais bien vite l'adhésion de Philippe Guiberteau à l'enseignement exposé par René Guénon montre certaines limites : « je suis loin d'avoir la science nécessaire ni la pratique du langage traditionnel suffisantes […] au moins maintenant. Il me faudrait commencer par établir une minutieuse concordance des termes du vocabulaire thomiste et du vocabulaire guénonien : cela dépasse ma com-

18. *Le Voile d'Isis*, 1934, p. 82.

19. N° 175 d'août-septembre. Son article s'intitule : « Islam, Occident, Chrétienté ». Dans ce même numéro, René Guénon publie : « L'Esotérisme islamique ».

20. *Dante, Le Paradis*, texte italien et traduction glosée, Le Raincy.

21. Juin 1957. Philippe Guiberteau précisera qu'il avait étudié Dante de façon ininterrompue « depuis plus de 30 ans » (*op. cit.* p. 41). Il sera aussi Président de la "Société d'études dantesques". Pour une bibliographie complète, *cf. L'Enigme de Dante*.

22. A la fin de sa lettre du 27 juin 1958, Michel Vâlsan écrit : « avec les éléments doctrinaux que nous avons en commun, il ne doit pas nous être difficile de nous entendre[…] Je ne vois jusqu'ici personne en France qui se soit attaché à son étude [celle de Dante] avec une disposition comme la vôtre ». De son côté, et dans le même esprit, Philippe Guiberteau précise qu'il a « toujours tendance, entre deux interprétations, à choisir celle qui donne le sens métaphysique le plus riche » (lettre du 30 août 1958).

23. Ce travail sera finalement publié aux "Belles Lettres", Paris, 1968. Le nom de Michel Vâlsan n'apparaît que deux fois dans l'*Introduction* (p. 18) ; pourtant, cette partie de l'ouvrage de Philippe Guiberteau est très largement inspirée des lettres de son correspondant. Celui-ci précise en outre : « j'ai isolé un certain nombre d'autres points d'étude à propos du *Convivio.* Les pages de notes afférentes sont au moins aussi nombreuses que celles de cette lettre » de 16 pages du 26 janvier 1959 !

Quant à l'apport de Michel Vâlsan aux notes du *Banquet*, on peut le constater en II, 1, 3 (à propos d'une difficulté de lecture) ; II, 15, 1 (le troisième ciel) ; III, 2, 19 (*deitade* et *mente*) ; III, 15, 18 (la lettre *iod*) ; IV, 10, 8 (la création *ex nihilo*) ; IV, 18, 2 (l'aspect increé de l'être)…

Enfin, on remarquera la mention de cette correspondance dans l'*Avant-Propos* du livre de M. Jean

pétence »[24]. Plus grave encore : « il y a toutefois un point où je n'arrive pas à être "totalement" guénonien, et c'est justement sur la question des états multiples de l'être où je ne puis pas ne pas voir une contradiction avec l'enseignement romain qui me paraît, lui, évident »[25].

Après avoir longuement développé cette question dans les trois lettres qui ont servi à constituer le présent article, Michel Vâlsan regrettera que, « dans la question des états multiples de l'être, vous n'avez en somme rien changé, puisque sous ce rapport, Dante serait précisément, selon vous, le contraire du "catholique irréprochable" que les théologiens veulent voir en lui. Vous êtes ainsi plus exclusiviste et plus intraitable que de simples exotéristes. Je croyais que vous aviez été mis à l'aise par les citations que je vous avais faites précédemment et qui permettaient une distinction logique entre la continuité naturellement "virtuelle" des degrés de l'être total et la réalisation "effective" de cette continuité, réalisation qui ne peut être que le résultat d'un processus où intervient la Grâce surnaturelle selon toutes les espèces et selon tous les modes, tant religieux qu'initiatiques, que comportent les rites et les institutions traditionnelles, ou qu'octroie librement le Vouloir divin et sans conflit avec la Providence. En tout cela il y a accord entre ce que dit Dante, ce que dit Guénon et ce qu'enseigne l'Eglise »[26]. Dans cette même lettre, Michel Vâlsan fera remarquer à son interlocuteur qu' « un autre point qui reste ainsi très mal situé dans vos commentaires est la situation de la voie initiatique du Christianisme par rapport à l'ensemble de la tradition chrétienne. Admettez-vous au fond qu'il y a légitime-

Canteins, *La passion de Dante Alighieri*, Tome 1, Paris, 1997.

24. Lettre du 19 avril 1959.
25. Lettre du 31 mai 1958.
26. Lettre du 26 janvier 1959.

ment et régulièrement un ésotérisme chrétien, et que cet ésotérisme est de l'ordre de la connaissance par excellence ? Il apparaît que vous l'opposez souvent à l'Eglise, et que même vous le confondez avec les "sectes hérétiques" quelle qu'en soit l'origine, c'est-à-dire qu'il s'agisse de déviations dans l'ordre simplement exotérique ou dans l'ordre proprement initiatique. La vérité étant que l'Eglise, dans sa définition complète, inclut la voie de la Connaissance ou, pour employer les termes des Pères grecs, la Gnose ; il ne peut être question d'une opposition entre exotérisme et ésotérisme, ou si le but et la méthode du dernier diffèrent de ceux du premier, les deux sont aussi nécessairement liés, et ceci par une sorte de relation de complémentarisme ; et il en est ainsi, tout comme dans le Judaïsme et dans l'Islam où la voie initiatique prend son point d'appui sur la base religieuse générale. C'est d'ailleurs le parti pris "exotériste" plutôt que l'esprit exotérique qui, partout et non seulement dans le monde chrétien, veut exclure cette voie de l'ordre normal de la tradition. Alors, s'il y a chez Dante, comme vous le dites, "autre chose que du Catholicisme romain, celui qui s'enseigne dans le catéchisme fait pour tout le monde dans une Eglise exotérique", cela n'est que normal, car Dante était rattaché effectivement à une lignée initiatique chrétienne et en reflétait normalement la spiritualité ».

Les "Fidèles d'Amour" sont, aux yeux de Philippe Guiberteau, une « secte » [27] dont la doctrine est un « monisme » [28] : « la Gnose » [29], c'est-à-dire une « tradition hérétique » [30]. Il ira même jusqu'à parler de la « tarika de Florence » comme d' « une secte ésotérique, gnostique » [31] à laquelle Dante aurait

27. *L'Enigme de Dante*, p. 55 ; sur ce terme et l'adjectif "sectaire", *cf.* la "Table des notes" du *Banquet*, pp. 481-482.

28. *L'Enigme de Dante*, p. 69 ; « le monisme qui, pour l'Eglise, est l'erreur redoutable entre toutes », *Le Banquet*, p.15.

29. *L'Enigme de Dante*, p. 70 ; dans « la doctrine ésotérique » gnostique, « il n'est pas question des aides surnaturelles venant du Christ par le canal de l'Eglise romaine », *Le Banquet*, p. 21. Ulysse, selon Guiberteau, est « le personnage type du gnostique, qui estime pouvoir arriver à la suprême connaissance par ses propres vertus ou capacités humaines », (« Spiritualité de la mythologie selon Dante d'après quelques passages du *Paradis* », inclus dans *Dante et les Mythes*, Paris, 1965, p. 192).

30. *L'Enigme de Dante*, p. 76.

31. *Ibid.*, pp. 76 et 78.

été affilié… Tous ces termes ou expressions ne sont-ils pas choisis pour “épouvanter” le lecteur qui ne saurait voir en Dante un parfait catholique ? Pour René Guénon, les “Fidèles d'Amour” « ne furent jamais ni une “secte” ni une “société” » [32]. Quant à Dante, il est plus juste de considérer son œuvre « comme constituant en quelque sorte un “super-catholicisme” ; il serait même difficile de trouver une expression plus exacte pour la caractériser ; et nous ajouterons que cela résulte d'ailleurs directement de la nature même de la tradition ésotérique à laquelle Dante se rattachait » [33].

Ce qui semble avoir manqué à Philippe Guiberteau, entre autres, pour « comprendre beaucoup mieux encore Dante », ce sont « des connaissances d'ordre ésotérique et initiatique, même incomplètes » [34]. Ce sont ces lacunes qui lui ont fait défaut pour comprendre le caractère orthodoxe de la voie initiatique des “Fidèles d'Amour” au sein du Christianisme. Ce sont ces mêmes lacunes qui ne lui ont pas permis de reconnaître dans les textes de saint Thomas, de Ruysbroeck et de Dante que Michel Vâlsan lui a adressés et, souvent, traduits, la théorie métaphysique des états multiples de l'être. Ainsi, en privilégiant certaines conceptions propres au point de vue théologique, interprétées de plus de façon restrictive, il n'a pas véritablement compris que « ce que Dante a constamment en vue », « c'est bien la “science sacrée” » [35].

La Rédaction

32. *E.T.*, 1937, p. 42.
33. *Ibid.*, 1935, pp. 503-504. C'est ce que Philippe Guiberteau n'a pas compris ; ainsi, par exemple, il établissait une opposition entre Béatrice, « symbole de l'Eglise exotérique », et la *Donna-Filosofia*, figure de la Gnose. En réalité, « cette opposition n'en est une que dans l'ordre des simples “modalités spirituelles”, et elle concerne deux perspectives toutes les deux de nature initiatique et ésotérique » (lettre de Michel Vâlsan du 26 janvier 1959). Malgré ces divergences profondes, Philippe Guiberteau aura la délicatesse de remercier Michel Vâlsan pour cette dernière lettre de la façon suivante : « une telle lettre de votre part me montre votre amour pour la Vérité, et votre amour aussi pour votre prochain puisque vous lui donnez tant de temps » (lettre du 4 février 1959).
34. *E.T.*, 1936, p. 41.
35. *Ibid.*, p. 40.

LA DOCTRINE DES ÉTATS MULTIPLES DE L'ÊTRE DANS LE CHRISTIANISME

D[ans la mesure où la théorie des états multiples de l'être est d'ordre métaphysique], il est certain que des difficultés surgissent quand on veut faire une comparaison avec les doctrines de la théologie catholique. Pourtant, au fond, ces difficultés sont beaucoup moins dans les Textes révélés ou sacrés d'une façon générale que dans les conceptions qui les interprètent ; elles sont même beaucoup moins dans les dogmes proprement dits, dans les textes fondamentaux inspirés à l'Eglise elle-même que dans leurs acceptions plus ou moins "officielles" (non formellement obligatoires), basées sur telle ou telle école théologique. C'est ainsi que la doctrine de saint Thomas n'est pas toujours toute la théologie catholique, et encore moins les autres théologies chrétiennes, grecques ou autres ; c'est ainsi que la doctrine de l'Eglise occidentale n'est pas toute celle de la Chrétienté ; c'est ainsi que la doctrine chrétienne dans son ensemble n'est pas toutes les doctrines religieuses ou métaphysiques. Mais nous parlons ainsi toutefois quant à leurs formes plus ou moins immédiates, et quant aux difficultés de trouver un accord sous le rapport de cette forme tout d'abord. Or, nous sommes bien convaincu que cet accord est malgré tout toujours réservé et sauvegardé dans la réalité profonde des formes doctrinales, tout en

convenant que cette réalité n'est pas d'un accès facile, ni d'une démonstration toujours éclatante, et que de telles difficultés sont éprouvées même par des gens de mentalité ou d'appartenance initiatique, car c'est ainsi qu'on s'explique certaines scissions et oppositions dans l'ordre ésotérique même, les autres, d'ordre exotérique, étant elles-mêmes, quand il s'agit de choses de première importance, presque toujours la conséquence extérieure des premières, et cela montre du reste la dépendance foncière des choses de l'ordre exotérique par rapport aux choses de l'ordre ésotérique [1].

Nous disions que les difficultés que l'on rencontre pour l'acceptation de la doctrine du Soi universel et des états multiples de l'être sont beaucoup moins dans les Textes révélés que dans les doctrines qui les interprètent. Au fond, même les docteurs reconnus de l'Eglise ou les maîtres de la vie spirituelle en Chrétienté ne sont nullement contraires à cette doctrine, et s'ils ne la professent pas tous ouvertement, du moins ne l'excluent-ils pas. Il y a seulement certaines acceptions dominantes sur le plan de la conscience commune qui vont dans le sens opposé. Voici un premier point précis, mais d'importance fondamentale, où l'on peut constater cette situation.

Le *Psaume* 82 [2] dit : « J'ai dit : Vous êtes des dieux ! Vous êtes les fils du Très-Haut ! » Pour le *Nouveau Testament*, aux juifs qui voulaient le lapider « parce qu'étant homme il s'est fait Dieu », Jésus répond : « N'est-il pas écrit dans votre Loi : "J'ai dit : Vous êtes des dieux !" Si la Loi appelle dieux ceux à qui la Parole de Dieu a été adressée, et si l'Ecriture ne peut pas être anéantie, comment dites-vous à celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde :

1. Luther avait été, tout d'abord, un instrument rosicrucien en vue d'une réforme d'esprit plus réellement traditionnel qu'on ne le pense, mais, très tôt, des influences d'un autre ordre l'ont pris et entraîné ailleurs. L'Eglise de Rome réalisait plus tard certaines des réformes formulées tout d'abord par Luther, ou plutôt par l'intermédiaire de celui-ci, mais beaucoup plus tard, et cela correspondait alors à un certain équilibre retrouvé par les forces d'action du domaine ésotérique, quelle que soit la position exacte qu'on assignerait au centre dont émanaient celles-ci.

2. Verset 6.

אֲנִי אָמַרְתִּי אֱלֹהִים אַתֶּם וּבְנֵי עֶלְיוֹן כֻּלְּכֶם

ἐγὼ εἶπα Θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες

Ego dixi dii estis et filii Excelsi omnes

ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν…	quia tu homo cum sis facis te ipsum Deum…
Οὐκ ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν ὅτι Ἐγὼ εἶπα, Θεοί ἐστε, εἰ ἐκείνους εἶπεν θεοὺς πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο,	nonne scriptum est in Lege vestra quia "ego dixi dii estis" si illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est et non potest solvi Scriptura

“Vous blasphémez !” parce que j’ai dit : “Je suis le Fils de Dieu ?” » [3]. Ainsi, de l’*Ancien Testament* au *Nouveau* avons-nous la même définition principielle des êtres. Qu’en fait-on sur le plan de la conscience théologique ordinaire, où l’on se plaît à parler toujours du “néant de la créature”, quoique cette expression elle-même ne touche pas, au fond, à la question de l’aspect increé de l’être ?

Pourtant, cet aspect increé de l’être est le fondement doctrinal immuable de tous les théologiens et des maîtres véritables de la spiritualité chrétienne. Ainsi, saint Denys l’Aréopagite enseigne que « nous sommes types ou exemplaires des *raisons créatrices* des choses, qui préexistent dans la simplicité de l’Essence divine » [4]. De même, chez saint Augustin : « c’est donc dans l’éternelle Vérité de qui ont été faites toutes choses qui sont dans le temps que nous voyons de l’œil de l’âme la “forme” selon laquelle nous sommes et d’après laquelle nous faisons tout ce que nous faisons en nous ou dans les corps avec la droite et vraie raison » [5]. Quant à saint Thomas d’Aquin [6], il affirme que « Dieu est la première cause exemplaire de toutes choses… il faut dire que dans la divine Sagesse sont contenues les raisons (*rationes*) de toutes choses que plus haut nous avons appelées idées (*ideas*), ce par quoi on entend les formes exemplaires (*formas exemplares*) existantes dans l’Intelligence divine (*in Mente divina existentes*). Du reste, ces idées, bien qu’elles soient multiples en tant qu’elles se réfèrent aux choses, ne

καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή, ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον ὑμεῖς λέγετε ὅτι Βλασφημεῖς, ὅτι εἶπον, Υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι.

quem Pater sanctificavit et misit in mundum vos dicitis quia blasphemas quia dixi “Filius Dei sum”.

Παραδείγματα δὲ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν Θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἑνιαίως προυφεστῶτας λόγους

In illa igitur aeterna Veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus.

Deus est prima causa exemplaris omnium rerum… oportet dicere quod in divina Sapientia sunt rationes omnium rerum : quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in Mente divina existentes. Quæ licet multiplicentur secundum respectum ad res, non sunt tamen realiter aliud a

3. *Saint Jean*, 10, 31-39.
4. *De divinis Nominibus*, 5, 9.
5. *De Trinitate*, IX, 7, 12.
6. *Summa theologica* I, q. 44, a.3.

divina Essentia, prout ejus similitudo diversimode a diversis participari potest. Sic igitur ipse Deus est Primum Exemplar omnium.

sont réellement rien d'autre que l'Essence divine, selon que sa similitude peut-être participée de diverses manières par les divers êtres. Ainsi donc, c'est Dieu même qui est le Premier Exemplaire (*Primum Exemplar*) de toutes choses ». La suite immédiate de ce texte permet même d'envisager une hiérarchie des choses manifestées selon ce mode de participation exemplaire : « rien n'empêche qu'après cela dans la création certaines choses soient dites des exemplaires par rapport à d'autres, pour cette raison que telles choses sont à la ressemblance de telles autres, soit en tant qu'elles appartiennent à la même espèce, soit en tant qu'elles sont analogues par mode d'imitation ».

Possunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici, secundum quod quædam sunt ad similitudines aliorum, vel secundum eamdem speciem, vel secundum analogiam alicujus imitationis.

Les deux applications envisagées ici se rapportent, pourrait-on dire, la première à la correspondance sur l'horizontale, la deuxième à celle sur la verticale, car l'analogie au sens thomiste permet de remonter de la connaissance des créatures à celle de Dieu. Et saint Thomas conclut : « ce n'est pas par une ressemblance d'espèce que les créatures parviennent à ce fait qu'elles sont semblables à Dieu selon leur nature, comme l'homme engendré avec l'homme qui l'engendre, mais elles atteignent à la ressemblance en ce qu'elles représentent la "raison" qui se trouve dans l'Intelligence de Dieu, comme la maison matérielle représente la maison conçue dans l'intelligence de l'architecte. »

Licet creaturæ non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam, similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti, attingunt tamen ad ejus similitudinem secundum repræsentationem rationis intellectæ a Deo, ut domus quæ est in materia, domui quæ est in mente artificis.

Ce que dit saint Thomas pourrait peut-être donner l'impression à certains que la présence des choses dans le Principe est en quelque sorte "abstraite", seulement d'intention et sans réalité. Il n'en est rien. On le verra mieux dans l'interprétation du début de l'*Evangile de Saint Jean* : « toutes choses ont été faites par Lui (le Verbe de Dieu) et sans Lui rien n'a été fait. *Ce qui a été fait était Vie en Lui* et

Omnia per Ipsum facta sunt et sine Ipso factum est nihil quod factum est in Ipso Vita erat et Vita (illa) erat Lux hominum.

(cette) Vie était la Lumière des hommes »[7]. Chez saint Augustin et saint Thomas, comme chez la majorité des pères grecs et latins, on relie donc, et on lit : *quod factum est in Ipso Vita erat et Vita (illa) erat Lux hominum*[8]. Or, de plus en plus, on traduit maintenant : « toutes choses ont été faites par Lui et rien (de ce qui a été fait) n'a été fait sans Lui. En Lui était la Vie et la Vie était la Lumière des hommes ». C'est qu'on ponctue ainsi : « Omnia per ipsum facta sunt et sine Ipso factum est nihil *quod factum est* – Point. – *In Ipso Vita erat*, et Vita (illa) erat Lux hominum ». Cette coupure du membre de phrase ne permet plus de voir immédiatement que « *ce qui a été fait était Vie en Lui* ». Ce sens n'est pas nié, mais rendu moins évident ; la compréhension commune ne la verra d'ailleurs plus. De la même façon : « erat Lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in (hunc) mundum » où donc la « Lumière vraie illumine *tout homme venant* dans ce monde », on traduit actuellement : « *la Lumière*, la vraie, celle qui éclaire tout homme, *venait* dans le monde »[9]. Du

7. Versets 3-4.

8. [Pour saint Augustin, *cf. La Trinité*, livre 13, chap. 1, et les *Confessions*, livre 7, chap. 9 ; pour saint Thomas, on se reportera à son *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, chap. 1, leçon 2, 3ème partie : le Docteur angélique aborde la question de la ponctuation, et donc des divers sens possibles de ces versets, à partir d'Augustin (*Sur Jean*, livre 1, chap. 17), d'Hilaire de Poitiers (*La Trinité*, livre 2, chap. 20) et, du côté grec, à partir d'Origène (*Commentaire sur saint Jean*, livre 2, chap. 16) et de Jean Chrysostome (*Homélie sur Jean*, livre 5, chap. 2).

Pour les Pères grecs, *cf.* aussi Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, livre 1, chap. 6. Dans ce passage, Clément cite le verset ainsi : « Ce qui a été fait en Lui *est* Vie », ὃ γὰρ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωή *ἐστιν*, qu'il citera plus loin (livre 2, chap. 9) sous cette forme : « Ce qui a été fait en Lui *était* Vie », ὃ γὰρ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ *ἦν*. D'autre part, on remarquera aussi la note de Marrou accompagnant la traduction de la première citation : « témoignage intéressant pour la ponctuation de ce verset du *Prologue* » (Ed. du Cerf, Paris, 1983, p. 160).

Sans vouloir être exhaustif sur cette question, nous mentionnerons encore ce texte tardif de Bossuet (XVIIème siècle) : « il y a, dans ce verset de saint Jean, une variété de ponctuation qui se trouve, non seulement dans nos exemplaires, mais encore dans ceux des Pères. Plusieurs d'eux ont lu : "Ce qui a été fait était Vie en Lui", *quod factum est in Ipso Vita erat*. Recevons toutes les lumières que l'*Evangile* nous présente. Nous voyons ici que tout, même les choses inanimées qui n'ont point de vie en elles-mêmes, étaient Vie dans le Verbe divin par son Idée et sa Pensée éternelle. Apprenons à regarder toutes choses en ce bel endroit, où "tout est Vie" » (*Œuvres complètes*, Paris, 1862, Tome 7, pp. 213-214).

Enfin nous rappellerons que les plus anciens manuscrits du *Nouveau Testament*, le *Vaticanus* et le *Sinaïticus*, ne sont pas ponctués ; d'autre part, ni la *Bible* hébraïque ni le *Coran* n'ont de signes de ponctuation.]

9. Verset 9, trad. Crampon. [Après avoir écrit en latin ce verset, René Guénon remarque, dans une note inédite : « ceci implique la nature divine de l'intellect, par lequel s'effectue la participation de l'homme à l'universel ; il ne peut donc pas s'agir ici de la raison individuelle, mais bien de la faculté qui transpose dans l'universel les données de la sensation et les conceptions de la raison (celle-ci pouvant s'élever jusqu'aux idées générales, mais non universelles) ». D'autre part, sur les premiers versets de l'*Evangile* de saint Jean qui viennent d'être cités, et l'identification « entre les termes *Verbum*, *Lux* et *Vita* », *cf. Aperçus sur l'initiation*, chap. 47.]

coup, l'aspect d'illumination primordiale, au moins virtuelle, de tout être humain, est obturé.

*
* *

Pour ce qui est de la doctrine des états multiples de l'être chez saint Thomas, nous pensons qu'il n'y a vraiment pas chez lui de divergence avec la question du *continuo-contiguo* chez Dante [10], ni avec Guénon ; pour en convenir, il faudrait au moins admettre que les formulations dans les doctrines de fonction exotérique doivent observer certaines règles de sagesse, et la sagesse exige qu'on mette chaque chose à sa place et, à la vérité, la constitution de la doctrine exotérique elle-même ne peut être que l'œuvre de la sagesse, qu'il s'agisse d'ailleurs des inspirations faites à l'Eglise, tout d'abord dans les énonciations principielles des conciles, ou dans les formulations personnelles des docteurs de l'Eglise. Mais de toute façon, lorsque saint Thomas d'Aquin dit que les choses créées ont un "être incréé" dans l'Intellect divin, et si l'on n'oublie pas que l'Unité divine est un attribut de l'Etre pur, il y a de quoi fonder tout d'abord un premier point de la doctrine du Soi universel et de la multiplicité des états de l'être, l'Identité suprême du moi et du Soi. Ensuite, si on scrutait bien la doctrine de la causalité existentielle en philosophie traditionnelle ou en théologie pure, et en quoi peut consister *comme fait* la relation de cause à effet – nous ne faisons que soulever la question maintenant – on s'apercevrait qu'il y a de quoi admettre la "continuité" des états de l'être. En tout cas, la notion traditionnelle du cœur, centre et synthèse de toute la réalité de l'être, est un cas précis,

10. [Sur cette question de la "continuité" et de la "contiguïté", *cf. Le Banquet*, livre 3, chap. 7, 6 ; « c'est un des passages les plus typiques du *Convivio* où Dante présente une pensée qui correspond à ce que Guénon a décrit dans *Les états multiples de l'être* », écrira finalement Philippe Guiberteau dans une note accompagnant sa traduction, p. 220.]

une illustration de cette "continuité" vue sous le mode de l'unicité essentielle de l'être manifesté ou créé. Il suffit de ne pas restreindre sous ce rapport la portée intellectuelle d'une notion comme celle de Sacré-Cœur. Le témoignage de Bossuet disant qu'en le Cœur du Christ « est l'abrégé de toutes les merveilles du Christianisme… le Cœur de Jésus, voilà quel est le mystère du Christianisme » [11] pourrait être lui-même évoqué du côté exotérique. Dans la révélation du Sacré-Cœur, le Cœur du Christ devient celui de l'adorateur ; les données symboliques parlent alors d'un "don" du Christ fait à ses élus, mais ce "don" est en même temps élément d'un échange, car le Christ prend alors le cœur de l'élu. Tout cela est naturellement expression de choses du plan intermédiaire, mais ces choses peuvent être conçues aussi comme reposant sur un fondement plus intérieur, sur l'axe invisible mais intelligible de l'être total. C'est de la même façon que l'expression peut être différente, et apparemment opposée, selon la perspective dans laquelle on se place, même quand il s'agit d'exposés de doctrine initiatique. C'est ce que René Guénon lui-même enseigne : « *en un sens*, l'influence spirituelle qui est transmise par celle-ci [par l'initiation] s'identifiera donc au principe même dont il s'agit [le"principe spirituel"] ; *en un autre sens*, et si l'on tient compte de la préexistence de ce principe dans l'être, on pourra dire qu'elle a pour effet de le "vivifier" (non pas en lui-même, bien entendu, mais par rapport à l'être dans lequel il réside)… » [12]. Si elle veut être complète, l'expression doctrinale ou la conception interprétative se doit de ne pas être systématique ; cependant, le littéralisme et l'exotérisme exigent fatalement des options selon le sens dominant sur le plan extérieur.

11. [*Panégyrique de saint Jean*, dans les *Œuvres oratoires*, tome II, p. 526, cité par Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1931, p. 367. Quant à la citation de Bossuet selon laquelle le Cœur du Christ est « l'abrégé de tous les mystères du Christianisme, mystère de charité dont l'origine est au cœur », elle a été retenue par le R.P. Anizan, dans *Regnabit* (janvier 1926 ; *cf.* l'*Introduction* aux *Symboles fondamentaux*).]

12. *Aperçus sur l'initiation*, chap. 48.

[La conception des états multiples, en théologie ainsi que dans certaines sciences ou spéculations particulières] atteste l'existence des *Daïmons*, des Génies, des *Djinns* bons ou mauvais, qui se situent entre ange et homme ; de même, peuvent entrer ici en ligne de compte les êtres "engendrés" entre ange et homme [13] ou entre *djinn* et homme [14]. Pour ce qui est des degrés entre l'homme et l'animal, il y a également des êtres participant de l'un et de l'autre ; nous ne pouvons insister, mais nous rappellerons les êtres mythiques comme les Centaures, les Sirènes, *etc*., dont les "facultés" peuvent être quelquefois semblables à celles de l'homme : Chiron fut le maître d'Achille. On dira naturellement que ce sont là "les fables des anciens", comme si l'on ne pouvait dire pareille chose de tout ce qui se rapporte aux Anges et aux Démons. Ce n'est pas à des interprètes modernistes de saint Thomas ou de Dante qu'on pourrait demander de les admettre, mais on peut leur faire remarquer leur grotesque contradiction quand les mêmes acceptent d'autre part l' "évolution des espèces", car cela est de leur part la reconnaissance, bien que d'une façon irrégulière, d'une continuité des états de l'être à travers la continuité des formes d'espèce ! En revanche, la "similitude" entre ange et homme, et entre homme et bête, dont parle saint Thomas tout en la précisant pour les "cas extrêmes", peut s'expliquer bien dans le sens de la doctrine des états multiples de l'être, et pour cela il faut remarquer tout d'abord que le côté par lequel cette question est abordée par saint Thomas est quelque peu spécial : chacun des êtres doués de cette « similitude dans les cas extrêmes » comporte différentes "enveloppes" correspondant à des plans ou modalités d'existence

13. *Cf.* le chap. 6 de la *Genèse*.

14. C'était, selon certains, le cas de Bilqîs, la Reine de Saba ; c'était aussi le cas de Merlin l'enchanteur. Mais cette forme de naissance existe de toute façon et reste toujours possible avec cette précision : lorsque le père est homme et la mère est de l'espèce *djinn*, la naissance a lieu chez les *djinns*, et inversement, car c'est la nature de la mère qui assigne le lieu spécifique.

inclus dans sa nature, et les "degrés" en ce cas ne sont pas de simples "plans" de rencontre ; du fait que les éléments dont sont faites ces "enveloppes" sont engagés dans des synthèses spécifiques et individuelles, ils ne restent donc pas à l'état neutre et impersonnel des degrés macrocosmiques, mais sont organisés de telle façon dans chaque être qu'ils ont en fait une physionomie particulière à chaque cas. Alors, sous le rapport des êtres mêmes, on ne peut parler proprement que de "similitude" et non d' "unité" ou d' "identité". Ainsi, au fond, le cas où saint Thomas parle de "similitude" n'est pas tout à fait le même que celui où Dante parle de "continuité", et l'opposition qu'on veut y trouver serait plutôt d'apparence, le premier envisageant des "êtres" ou des "entités", le deuxième parlant plutôt des plans généraux d'existence correspondants : Dante dit textuellement : « dans la hiérarchie que font les degrés » [15].

Chez saint Thomas, malgré sa position exotérique, on trouve des mentions qui n'interdisent point, et même autorisent, l'idée de la continuité entre les degrés de l'ange et de l'homme. Il est bien entendu que la nature composite de l'être au degré de l'humanité fait que l'élément angélique (ou encore divin) y sera empêché et obscurci dans une bonne mesure, et que seulement dans des cas tout à fait exceptionnels l'homme pourra être dit "semblable" aux anges, ce qui s'entend quant à la partie supérieure, intellectuelle de l'âme. C'est ainsi que saint Grégoire a pu dire que « l'homme a l'intelligence comme les anges » [16]. Voici d'ailleurs comment conclut sur ce point même saint Thomas : « il faut donc répondre que l'homme a en commun avec l'ange la faculté d'intelliger, mais qu'il manque pourtant de l'éminence de ceux-ci… l'intellect de l'ange

15. « per li ordini de li gradi », *Convivio*, livre 3, chap. 7, 6.

16. *Homélie pour le jour de l'Ascension.* [C'est ainsi que saint Thomas cite cet extrait de la 29ème *Homélie sur l'Evangile* dans la *Somme théologique*, I, q. 84, art. 3. En réalité, il résume le passage suivant de saint Grégoire : « Lapides itaque sunt, sed non vivunt. Arbusta autem sunt, et vivunt, sed non sentiunt. Bruta vero animalia sunt, vivunt, sentiunt, sed non discernunt. Angeli etenim sunt, vivunt, sentiunt, et discernunt. Omnis autem creaturæ aliquid habet *homo*. *Habet* namque *commune* esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, *intelligere cum angelis*. Si ergo commune habet aliquid cum omni creatura homo, juxta aliquid omnis creatura est homo. » (Migne, *Patrologie latine*, tome 76, col. 1214 ; nous avons mis en italique les termes repris par le Docteur angélique).]

homo habet commune cum angelis intelligere

respondeo dicendum quod homo quidem convenit cum angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum… intellectus angeli est

perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam, intellectus autem humanus est in potentia ad hujusmodi species.

est parfait par les espèces intelligibles conformément à sa nature, mais l'intellect humain n'est qu'en puissance pour les espèces de ce mode »[17]. Nous ferons aussi remarquer que du fait que saint Thomas parle de l' "homme" et de l' "ange", et non de l'être total situé contingentement aux degrés existentiels respectifs, sa réponse est particulièrement précieuse dans les termes qu'il avait à observer, et, d'ailleurs, René Guénon lui-même, dans des conditions analogues, ne s'exprimerait pas différemment[18].

[Il est une autre question qui est en relation directe avec la continuité des états de l'être chez saint Thomas : c'est celle de sa conception de l'Intellect agent.] La définition spéciale plus restreinte qu'a reçue finalement l'Intellect agent dans la théologie catholique fut l'aboutissement d'un débat ample, long et déchirant, où les bases de la foi se trouvèrent aux prises avec des conceptions et des formulations de provenance étrangère et de tendances spécifiquement divergentes qui, tout en pouvant avoir leur raison d'être et leur légitimité de contexte particulier, ailleurs, apparaissaient finalement moins compatibles avec la systématisation dogmatique du Catholicisme. Dans une vision moins simplifiée des choses, ce qui veut dire aussi plus métaphysique, les différents aspects qu'a l'intellect humain pouvaient tous subsister comme on peut s'en rendre compte par l'exemple de *Buddhi* dans les doctrines hindoues[19] ; mais dans une perspective exotérique et dans une intellectualité de type scolastique, une option devait être faite en faveur d'une conception simple et d'une formulation univoque, ceci certainement dans le sens d'un moindre mal, mais cependant non sans quelque obturation d'un aspect de la vérité totale. Dans la

17. *Somme théologique*, *Ibid.*
18. Voici d'ailleurs un exemple. Parlant du symbolisme comme moyen « tout spécialement adapté aux exigences de la nature humaine, qui n'est pas une nature purement intellectuelle, mais qui a besoin d'une base sensible pour s'élever vers les sphères supérieures », Guénon ajoute : « pour une pure intelligence, assurément, nulle forme extérieure, nulle expression n'est requise pour comprendre la vérité, ni même pour communiquer à d'autres pures intelligences ce qu'elle a compris dans la mesure où cela est communicable ; mais il n'en est pas ainsi pour l'homme » (« Le Verbe et le symbole », *Regnabit*, janvier 1926 [désormais chap. 2 des *Symboles fondamentaux*]). Dans le même article, il dira encore que « le symbolisme proprement dit est essentiellement synthétique, et par là même "intuitif" en quelque sorte, ce qui le rend plus apte que le langage à servir de point d'appui à l' "intuition intellectuelle" qui est au-dessus de la raison. »
19. *Cf. L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. 7.

solution thomiste de l'Intellect agent, où il s'agissait d'assurer la responsabilité de l'individu, cette obturation s'est faite aux dépens de l'aspect transcendant de l'intellect humain. Ce cas d'option n'est pas unique dans l'histoire théologique, et on pourrait citer des options de sens inverse – qui sont d'ailleurs corrélatives de celle qui nous occupe ici – comme celle de la nature et de la fonction du Saint-Esprit dans le Christianisme, ou celle de la nature du Coran, créé ou incréé, dans l'Islam. Or, dans toutes les questions de ce genre, il est évident que c'est au fond toujours la continuité des états de l'être total qui est en jeu.

Ce qui est d'ailleurs particulièrement instructif dans cet ordre de choses, c'est que dans cette question de l'Intellect agent, saint Thomas avait eu au début une toute autre conception que celle à laquelle il dut se rallier finalement. « Certains docteurs catholiques, disait-il alors, ont affirmé avec assez de probabilité (*satis probabiliter*) que c'est Dieu même qui joue en nous le rôle d'Intelligence active et ils confirment leur opinion par ces paroles de saint Jean relatives au Verbe : “Il était la Lumière qui illumine tout homme venant en ce monde”. Toutefois, disait-il ensuite, il n'est guère naturel de croire que dans l'âme elle-même, il ne se trouve pas un principe immédiat et suffisant de ses propres opérations. Or, ce serait le cas, si le pouvoir de comprendre, au lieu d'appartenir à chaque âme, était une réalité commune, que ce fût Dieu ou, comme le pensaient certains philosophes arabes, une Intelligence. Pour cette raison, saint Thomas se fixe nettement, par la suite, dans l'opinion contraire, et il appelle le pouvoir qui permet en nous la transformation de l'expérience sensible en idées générales, l'Intellect agent » [20].

20. R.P. Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, 1941, pp. 195-196.

Cependant, dans le verset même que cite saint Thomas, et que nous retrouvons ainsi une fois de plus en rapport avec cette question des états multiples de l'être, on peut discerner les différents aspects constatés pour *Buddhi*. En tant que la *Lux vera* apparaît dans le monde – les paroles du verset « venant dans le monde » peuvent être rapportées à la Lumière comme à l'homme – et illumine tout homme, elle est le rayon d'*Atmâ* qui illumine toutes les individualités. En tant qu'image ou empreinte reçue par l'homme, elle est *Buddhi* considérée comme un des 19 organes que possède l'individualité du fait de la manifestation d'*Atmâ* dans la condition de *Vaishwânara* [21]. Du reste, voici comment conclut saint Thomas lui-même quant à l'application de ce verset de saint Jean à la question de l'intellect humain : « cette vraie Lumière illumine comme une cause universelle dont l'âme humaine reçoit une puissance (*virtus*) particulière » [22]. Avant d'arriver à cette solution, la démonstration de saint Thomas met elle-même en évidence les différents degrés de cette Lumière. En voici les propositions essentielles : « rien n'étant plus parfait parmi les choses inférieures que l'âme humaine, il faut dire qu'elle doit avoir une puissance dérivée de l'Intellect supérieur, au moyen de laquelle elle puisse illuminer les images…voilà pourquoi Aristote a comparé l'Intellect agent à la lumière, (rayonnement) qui est quelque chose reçue dans l'air, alors que Platon a comparé au soleil l'Intellect séparé qui laisse des empreintes dans nos âmes…mais l'Intellect séparé, d'après les documents de notre foi, est Dieu Lui-même, qui est le Créateur de l'âme, en Lequel seulement elle est béatifiée… c'est donc de Lui que l'âme humaine participe de la Lumière intellectuelle selon le *Psaume* 4 : "elle est

Illa Lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua tamen anima humana participat quamdam particularem virtutem.

Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana, unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori Intellectu, per quam possit phantasmata illustrare... et ideo Aristoteles comparavit Intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere, Plato autem Intellectum separatum imprimentem in animas nostras, comparavit soli... sed Intellectus separatus, secundum nostræ fidei documenta, est Ipse Deus, qui est Creator animæ, et in quo solo beatificatur... unde ab ipso anima humana Lumen intellectuale participat, secundum illud *Psalmi* 4

21. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. 12.
22. *Somme théologique*, I, q. 79, art. 4, ad. 1.

marquée sur nous la Lumière de Ta Face, Seigneur"(verset 7). »

Lorsqu' enfin, plus loin, saint Thomas résout la question de savoir s'il y a un seul Intellect agent pour tous les hommes, il déclare : « tous les hommes doivent avoir en commun la faculté (*virtus*) qui est principe de cette action (de connaître les premiers intelligibles), et cette faculté est l'Intellect agent. Mais il n'est pas nécessaire qu'elle soit la même numériquement pour tous. Il faut néanmoins qu'elle dérive en tous d'un même Principe. Ainsi, cette possession en commun des premiers intelligibles démontre l'unité de l'Intellect séparé que Platon compare au Soleil, mais non pas l'unité de l'Intellect agent qu'Aristote compare à la lumière (qui irradie du Soleil) » [23]. Or cette solution ne fait que distinguer dans le sens de l'univocité ce qu'énonce dans le sens de l'équivocité le texte suivant du *Matsya Purâna* qui parle de *Mahat*, le grand Principe, épithète de Buddhi : « dans l'universel, *Mahat* (ou *Buddhi*) est *Ishwara* » (la Divinité), « mais, envisagé distributivement… il appartient… aux êtres individuels » [24]. En même temps, on peut voir que, dans son interprétation du verset de saint Jean, saint Thomas cumule du côté supra-individuel deux aspects de la Lumière que les textes hindous situent à deux degrés différents. La *Lux vera* est pour lui à la fois le Soleil et le rayon qui en émane, aspects que distinguaient respectivement pourtant déjà les conceptions de Platon et d'Aristote, car, en tant que Principe, cette Lumière est le Principe spirituel et, en tant que manifestation du Principe, elle est le rayonnement du Soleil. Mais il est évident qu'il y a "continuité" entre ces deux degrés de la Lumière, et cette continuité doit même être vue jusque dans l'image que la Lumière marque sur les

(v. 7) : « Signatum est super nos Lumen vultus tui, Domine ».

Omnes homines communicent in virtute quæ est principium hujus actionis, et hæc est virtus Intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus. Oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic ista communicatio hominum in primis intelligibilibus, demonstrat unitatem Intellectus separati, quem Plato comparat Soli ; non autem unitatem Intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini.

23. *Ibid.*, q. 79, art. 5.
24. *Cf. L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. 7 et 14.

états individuels et qui ne pourraient subsister un seul instant sans le rayonnement de Celle-ci. C'est ainsi qu'on se rend compte qu'entre l'Intellect séparé, qu'il soit considéré comme étant Dieu-Même ou une Intelligence transcendante (=*Buddhi* en elle-même), et l'Intellect agent, il y a ontologiquement continuité. Cette continuité permet du reste d'affirmer deux choses tout à fait différentes et même opposées : d'une part, l'identité essentielle des deux Intellects ; d'autre part, leur distinction quant aux degrés de manifestation. Voici donc encore une fois une conclusion qui nous amène à constater que l'on ne peut se dispenser de la conception des états multiples de l'être quand on veut rendre compte de la complexité de certains problèmes cosmologiques et théologiques, et voir comment s'expliquent et se concilient les différentes vues partielles que présentent les différents systèmes philosophiques. [Les questions doctrinales que nous venons de traiter présentent un véritable intérêt quand] on dépasse les notions de l'enseignement théologique courant, sans que cela ne nous oblige point de parler d'hétérodoxie, et l'on pourrait dire qu'entre deux interprétations, il est préférable de choisir celle qui donne le sens métaphysique le plus riche.

*
* *

Si l'on s'en tient aux doctrines chrétiennes, on trouverait dans les plus métaphysiques d'entre elles, comme celles de Maître Eckhardt, de Ruysbroeck et Nicolas de Cues, de quoi légitimer plus facilement l'aspect de "continuité" des états multiples de l'être. Là encore, il est indispensable de se refuser à y voir

des positions et des opinions de caractère individuel et arbitraire.

Voici un texte de Ruysbroeck dont l'orthodoxie resta finalement inattaquable. Rappelons que ce maître a déclaré : « sachez, vraiment, que jamais je n'ai écrit une parole dans mes livres que sous la motion de l'Esprit-Saint. » Dans *L'Ornement des Noces spirituelles* [25], il écrit : « chez tous les hommes se rencontre, *de par la nature même*, une *triple unité* qui, *chez les justes, est de plus surnaturelle*.

La première et la plus haute unité *de l'homme* est en Dieu ; car toutes les créatures sont attachées à cette unité divine *quant à l'essence*, à la vie et la conservation ; et si, sous ce rapport, elles se séparaient de Dieu, elles tomberaient à rien et deviendraient néant. L'unité dont nous parlons est essentiellement *en nous par nature*, que nous soyons bons ou mauvais. Et sans notre coopération elle ne nous rend ni saints, ni bienheureux. Nous possédons cette unité *en nous-mêmes, et néanmoins au-dessus de nous-mêmes*, comme le principe et le soutien de notre être et de notre vie.

Une seconde union, ou, si l'on veut, unité, existe *encore en nous par nature*. C'est l'unité des puissances supérieures constituées par le fait que celles-ci tirent leur origine naturelle, au point de vue de leur activité, de l'unité même de l'esprit. Il s'agit toujours d'ailleurs de cette même unité que nous possédons en Dieu ; mais on la prend ici *au point de vue actif*, au lieu de l'envisager au point de vue essentiel. Et *l'esprit est tout entier dans l'une et l'autre unité*, dans la totalité de sa substance. Cette seconde unité, nous la possédons en nous-mêmes, au-dessus de la partie sensible ; et d'elle procèdent la mémoire, l'intelligence, la volonté et toute possibilité d'activité spirituelle.



Ruysbroeck écrivant sous la dictée de l'Esprit-Saint (miniature de la fin du XIVème siècle).

25. Livre 2, chap. 2 [publié dans les *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, tome 3, Bruxelles, 1928. Nous rappelons que c'est Michel Vâlsan qui a souligné les passages que nous avons mis en italique. La citation précédente est de Pomerius (1382-1469), *La vie et les miracles de Jean Ruysbroeck*, traduite dans le tome 6 des *Œuvres*, chap. 9, p. 289, Bruxelles-Paris, 1938. Denys le Chartreux (1403-1471) disait de celui qu'il surnomma l'"Admirable" : « il n'eut pas d'autre instructeur que le Saint-Esprit » (« instructorem non habuit nisi Spiritus Sanctus »).]

Ici l'âme porte le nom d' "esprit".

La troisième unité, qui est en nous par nature, est le domaine des puissances inférieures, ayant leur siège *dans le cœur* comme principe et source de la vie animale. C'est *dans le corps*, et particulièrement *dans l'activité du cœur*, que l'âme possède cette unité, d'où s'écoulent toutes les opérations du corps et des cinq sens. *Elle porte alors à proprement parler son nom d' "âme"*, car elle est la forme du corps qu'elle anime, c'est-à-dire fait vivre et maintient vivant.

Ces trois unités qui sont en l'homme par nature constituent *une seule vie et un seul royaume*. Dans l'unité inférieure, il est sensible et animal ; dans la moyenne, il est raisonnable et spirituel ; dans la plus élevée, il est maintenu en son essence. Et *ceci est naturel à tous les hommes.*

Or, ces trois unités, ainsi qu'un royaume et une demeure éternelle, sont *surnaturellement ornés et pris en possession par les vertus morales jointes à la charité, dans la vie active*. Elles sont mieux ornées encore et plus noblement prises en possession par des exercices intérieurs pratiqués en vue d'une vie spirituelle. Mais l'ornement le plus digne et le plus heureux leur est donné dans une vie contemplative surnaturelle.

L'unité inférieure qui est dans le corps est ornée et possédée surnaturellement par les pratiques extérieures accomplies parfaitement selon les vertus morales, à l'exemple du Christ et de ses saints. On y doit porter la Croix avec le Christ et tenir la nature sous le joug, selon les commandements de la sainte Eglise et les enseignements des saints, autant qu'on le peut discrètement.

La seconde unité, qui réside dans l'esprit et est toute spirituelle, est ornée et possédée surnaturelle-

ment par les trois vertus théologales de foi, d'espérance et de charité. L'influx de la grâce et des dons divins s'y répand, avec une bonne volonté à pratiquer toutes les vertus, à l'exemple du Christ et de la sainte Chrétienté.

La troisième unité, qui est la plus élevée et qui dépasse notre compréhension, *bien qu'essentiellement en nous*, est possédée surnaturellement, lorsque, dans toutes nos œuvres vertueuses, notre intention poursuit la louange et l'honneur de Dieu, et lorsque nous prenons en Lui le repos, au-dessus de toute intention, *au-dessus de nous-mêmes* et de toutes choses. C'est là l'unité dont nous sommes partis comme êtres créés *tout en y demeurant par notre essence*, et nous y retournons par la charité. Telles sont les vertus qui, dans la vie active, forment la parure des trois unités dont nous avons parlé.

Il nous faut dire maintenant comment ces trois unités sont ornées plus dignement et possédées d'une manière plus noble au moyen d'exercices intimes ajoutés à la vie active. Lorsque, par charité et intention droite, l'homme se voue, en tous ses actes et en toute sa vie, à l'honneur et à la louange de Dieu, et que par-dessus tout il cherche en Dieu son repos, il sera facilement disposé à attendre humblement, patiemment, avec abandon de soi-même et une confiance assurée, de nouveaux trésors et des largesses plus abondantes, sans s'inquiéter d'ailleurs jamais si Dieu répand Ses dons ou les retient.

Ainsi se créent une aptitude et une capacité à recevoir le don de vie intérieure affective. Lorsque *le vase* est prêt, on y verse *la liqueur précieuse*, et il n'est pas de vase plus noble que *l'âme aimante*, ni de liqueur plus précieuse que *la grâce de Dieu*. Voici donc une âme qui voue à Dieu tous ses actes et toute

sa vie, avec intention simple et toute droite, et qui, au-dessus de toute intention, au-dessus de soi-même et de toutes choses, prend son repos en cette haute unité, où *Dieu et l'esprit aimant sont unis sans intermédiaire* ».

Ce texte est particulièrement précieux puisqu'il montre en même temps les rapports entre la *nature* intégrale de *l'homme* et la grâce, et que celle-ci ne fait au fond que *revivifier la première*. Nous ajouterons que dans les autres formes traditionnelles on trouve des équivalents des sacrements des œuvres organisés dans le même but final.

Les trois unités de l'homme, dont il est question ici, forment un schéma fondamental des états multiples de l'être total comparable à ce qu'on trouve dans les données hindoues par exemple. On peut remarquer, à l'occasion, que cette hiérarchie de degrés est attribuée à l'homme de la façon la plus explicite, ce qui montre qu'on peut, malgré tout, parler d'un trichotomisme de l'homme, tout en entendant qu'il s'agit aussi de ce qui dépasse l'individualité humaine – à laquelle le terme "homme" s'applique au sens propre –. Seulement, dans le cas présent, on constate que le ternaire indiqué n'est pas tout à fait le même que celui de saint Paul [26], le premier étant constitué en quelque sorte par les "sommets" du deuxième, si ce n'est par un décalage des degrés pour l'ensemble. Voici un tableau de correspondances qui peut donner une vue d'ensemble plus précise. Les correspondances sur les lignes horizontales ne sont pas toujours au même niveau, et pour le sens vertical les colonnes ne sont pas partout complètes, car les points de vue d'après lesquels sont faites les différentes classifications ne sont pas tout à fait les mêmes.

26. *1 Thessaloniciens*, 5, 23. [« Puisse le Dieu de paix Lui-même vous rendre saints en toutes choses, et que votre être tout entier, l'esprit et l'âme et le corps… »

Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα

Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia et integer spiritus vester et anima et corpus]

Ruysbroeck	Saint Paul	HINDOUISME Conditions d'*Atmâ* et symboles correspondants [1]				
		Formes	Enveloppes	Personnifications	Etats et Sièges	*Akshara OM*
				Shiva-Adwaita	*Turîya* [2]	*Omkâra* (*amâtra*)
						(*Mâtras*)
1-Unité d'essence (Dieu) 2-Unité d'activité } Esprit	*Pneuma*	*Kârana-sharîra* (forme principielle ou causale)	*Anandamaya-kosha*	*Prâjna*	*Sushupta-sthâna*	M
("esprit" = *noûs*) → → → →	→ → →	→ → → → → →	→ → (*Buddhi*)			
3-Unité animale — Ame	*Psyché*	*Sûkshma-sharîra* (forme subtile)	*Vijnânamaya-kosha* *Manomaya-kosha* *Prânamaya-kosha*	*Taijasa*	*Swapna-sthâna*	U
4- —	*Sôma*	*Sthûla-sharîra* (forme grossière)	*Annamaya-kosha*	*Vaishwânara*	*Jâgarita-sthâna*	A

1. *Cf. L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. 9 à 16.
2. Le degré correspondant à *Turîya* (*Shiva Adwaita*) dans les doctrines chrétiennes serait la *Suressence*.

(à suivre)

MICHEL VÂLSAN